

## DE LA CULTURE POPULAIRE AU PATRIMOINE IMMATÉRIEL

Gérard Derèze

C.N.R.S. Editions | « [Hermès, La Revue](#) »

2005/2 n° 42 | pages 47 à 53

ISSN 0767-9513

ISBN 2271063469

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<http://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2005-2-page-47.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Gérard Derèze, « De la culture populaire au patrimoine immatériel », *Hermès, La Revue* 2005/2 (n° 42), p. 47-53.  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour C.N.R.S. Editions.

© C.N.R.S. Editions. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

**Gérard Derèze**

*Université catholique de Louvain*

*Observatoire du récit médiatique*

## **DE LA CULTURE POPULAIRE AU PATRIMOINE IMMATÉRIEL**

Depuis que le folklore s'est institué comme discipline au début du XIX<sup>e</sup> siècle et, plus tard, lorsque l'ethnologie s'est exercée en nos contrées sous son propre «label», la notion de «populaire» a toujours été centrale dans la définition même de l'objet de ces approches.

En nous limitant, d'une part, aux champs historiquement dénommés des «arts et traditions populaires» et de l'«ethnologie européenne» et, d'autre part, à l'espace belge francophone<sup>1</sup>, nous allons essayer de montrer comment une évolution terminologique peut refléter des changements relevant à la fois d'une orientation disciplinaire et d'une volonté d'intervention politique.

### **La culture populaire**

Marcel Mauss, dans le *Manuel d'ethnographie* publié en 1926, notait que «traditions», «croyances», «religion», «superstitions»... «populaires» étaient des «notions très vagues». Ce constat qui mettait déjà en évidence le flou de la notion de «populaire» a, d'emblée, été corrélatif au manque de précision définitionnelle, probablement constitutif, de l'objet central du folklore lui-même: la «culture populaire».

Pareillement à la notion d'art populaire qui apparaît en Europe au XVIII<sup>e</sup> siècle, le folklore, dans un contexte historique spécifique, institue le peuple en sujet de l'histoire et en objet de recherche. Les arts et traditions populaires sortent peu à peu de l'illégitimité, entre autres politique et religieuse. Les traditions populaires qui furent longtemps envisagées comme des errements de l'esprit humain deviennent progressivement un objet digne d'intérêt social et scientifique. La culture populaire se trouve ainsi prise en compte. Les collectes (d'objets, de contes...) s'organisent et des institutions muséales spécifiques naissent un peu partout à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Cependant, la multiplication des initiatives et la reconnaissance progressive de l'intérêt scientifique ne lèvent pas l'ambiguïté sémantique. Que recouvre, qu'englobe la culture populaire? Une culture paysanne ou rurale, une culture des campagnes (wallonnes ou, plus précisément, condruziennes, ardennaises, fagnardes...), une culture régionale ou locale, une culture des terroirs, une culture liée à une langue, un dialecte, un patois...?

De façon générale, de nombreux folkloristes et ethnographes de l'époque se rallièrent, de fait, à la «définition attribuée à Mauss : est populaire tout ce qui n'est pas officiel. Le *non officiel* renvoie, dans le cadre d'une sociologie durkheimienne, à des courants souterrains de la vie sociale ou à des faits collectifs faiblement cristallisés dans des institutions»<sup>2</sup>. Dans cette perspective et comme le note Florence Weber, la création, quelques années avant la Seconde Guerre, du Musée national des Arts et Traditions populaires (à Paris), a mis en évidence la volonté de promouvoir l'étude scientifique de la société française contemporaine, dans ses aspects les moins officiels, les plus populaires, les plus quotidiens.

«Le folklore scientifique» et/ou «l'ethnographie folklorique» ont alors braqué plus particulièrement leur attention – selon des orientations de recherche parfois conflictuelles – sur les modes de création collective et de transmission orale, sur les survivances qui semblaient être des traces archaïques menacées par le procès d'industrialisation ou encore sur les œuvres et les coutumes du «petit peuple».

## Le patrimoine vivant

Avec l'implantation (ou le «rapatriement») et le développement des approches ethnologiques dans nos pays européens, la perspective s'élargit au monde industriel et urbain. «Les légendes et croyances de nos ancêtres ont pris de nouvelles formes : les feux follets se sont transformés en soucoupes volantes et le diable, qui jadis venait enlever les jeunes filles, s'insinue maintenant, dit-on, dans la musique de certains groupes rock. Par ailleurs les ethnologues s'intéressent à des phénomènes on ne peut plus contemporains : les activités commerciales, l'habitation, l'alimentation, l'urbanisation, etc.»<sup>3</sup>

Dans cet environnement disciplinaire élargi et à côté de préoccupations ethnologiques radicalement contemporaines, une orientation de recherche centrée sur le sentiment d'urgence et le «sauvetage»

demeure vivante. Pour les tenants de cette voie (ethnographique ou revivaliste, selon les orientations), l'ethnologue est alors «le dernier à pouvoir dire: *telle pratique, telle croyance, tel objet ou tel savoir ont existé; telle parole a été proférée...* dont nulle archive officielle ne conservera la trace. [...] Du point de vue de la connaissance, la justification est toujours la même: il faut s'empresse d'aller *recueillir à la source* ce qui deviendra peut-être *source* pour les chercheurs du futur, telle est notre responsabilité historique. Mais cette option unanime a pour effet une sélection tacite et insidieuse des sujets d'étude: on penchera plutôt vers une ethnographie des œuvres, en donnant à ce dernier terme son sens le plus large. Objets de la vie quotidienne, savoirs, outils et produits du travail, habitats et sites, arts *populaires*, musique et littérature orale... sont toujours les premiers élus car leur description externe, leur dénombrement et donc leur capitalisation patrimoniale sont immédiatement concevables. Dans cette logique d'inventaire, l'objet de l'ethnologie se confond avec une liste d'objets empiriques, certes toujours croissante – les choses de l'industrie se sont ajoutées récemment aux choses de la vie rurale – mais selon le même principe.» (Fabre, 1986, p. 4).

Même si certains discours «sur la société rurale, et sur la culture *traditionnelle* qui en serait l'expression, tendent à s'organiser en de véritables systèmes de mythes qui s'articulent autour de quelques thèmes s'attachant au passé, parmi lesquels ceux de l'*âge d'or* et du *paradis perdu* tiennent sans doute une place essentielle» (Collomb, 1980, p. 84), c'est en tant que productions (culturelles, identitaires et symboliques) contemporaines que la plupart des ethnologues tentent aujourd'hui d'appréhender les «pratiques et la culture populaires» en les ancrant radicalement dans les mouvements et les soubresauts de «notre monde actuel».

Dans ce sens, la mission du Patrimoine ethnologique (qui a joué, en France<sup>4</sup>, un rôle important ces vingt dernières années dans le développement des recherches souvent dénommées d'«ethnologie du proche»), définit le patrimoine ethnologique d'un pays comme étant «constitué par l'ensemble des faits sociaux et culturels qui fondent l'identité de chaque groupe et communauté, permettant de les différencier les uns des autres (savoirs intellectuels et techniques, représentation du monde, organisation sociale...)».

On peut certes être effrayé par «l'ampleur grandissante des objets nouvellement investis d'une valeur patrimoniale [et on] a parfois l'impression d'un élargissement à l'infini» (Fabre, 1998, p. 291), entre autres, avec ce que Daniel Fabre appelle la troisième amplification, à savoir «celle qui conduit de la pierre au vivant». Dans le mouvement de cette amplification apparaît une nouvelle notion, le «patrimoine vivant». Ce concept vise à identifier l'ensemble des traditions ou pratiques sociales inscrites dans la vie quotidienne d'une communauté et soutenues par l'action de personnes ou institutions «dépositaires-relais» de la transmission qui caractérisent et construisent ainsi son identité culturelle.

Ce patrimoine vivant peut être investi ethnologiquement dans deux perspectives majeures. La perspective statique tente de sauver les vestiges menacés d'une société en voie de disparition, tandis que la perspective dynamique propose que les objets étudiés (fêtes, pratiques, manifestations...) ne soient «plus traités comme des survivances de faits anciens qui se seraient abâtardis, mais au contraire comme l'expression contemporaine de représentations conflictuelles des identités [...] et des groupes sociaux qui l'investissent» (Cuisenier et Segalen, 1986, p. 87).

## Le patrimoine immatériel

De leur côté, les institutions et les acteurs politiques, tant régionaux que nationaux ou internationaux, ne sont pas restés insensibles à cette question de la culture et des traditions populaires. Différentes terminologies ont été utilisées, mais aujourd'hui la notion de « patrimoine immatériel » tend à s'imposer dans le secteur de l'action politique. Ainsi, selon les termes du communiqué final de la Déclaration adoptée à Istanbul par les États participant à la table ronde de l'Unesco les 16 et 17 septembre 2002, « le patrimoine culturel immatériel constitue un ensemble vivant et en perpétuelle recréation de pratiques, de savoirs et de représentations, qui permet aux individus et aux communautés, à tous les échelons de la société, d'exprimer des manières de concevoir le monde à travers des systèmes de valeurs et des repères éthiques. [Il comprend] les traditions orales, les coutumes, les langues, la musique, la danse, les rituels, les festivités, la médecine et la pharmacopée traditionnelles, les arts de la table et les savoir-faire ».

Ce patrimoine « est l'affirmation d'une culture traditionnelle et populaire et est le garant de la diversité culturelle. Il est, en raison de sa précarité, soumis au risque de disparition ; d'où l'enjeu des inventaires, des travaux de recherche et d'études et de sa valorisation permanente »<sup>5</sup>.

Pour soutenir cette déclaration, l'Unesco a créé en 2001, parallèlement à la très célèbre liste du patrimoine mondial apparue en 1972<sup>6</sup>, un nouveau label : « la liste du patrimoine oral et immatériel de l'humanité ». En Wallonie, le carnaval de Binche (et ses célèbres gilles) est inscrit sur cette nouvelle liste depuis le 7 novembre 2003.

La Communauté française de Belgique, compétente pour les matières culturelles, s'est engagée dans le même mouvement. Dans l'exposé des motifs du projet de décret<sup>7</sup> relatif aux biens culturels mobiliers et au patrimoine immatériel, on peut ainsi lire : « La culture traditionnelle et populaire, qui fait partie du patrimoine universel de l'humanité, est un puissant moyen d'affirmation de l'identité culturelle des différents peuples et groupes sociaux et constitue la source principale de la création contemporaine. Vu l'extrême précarité des formes de la culture traditionnelle et populaire, en particulier celles qui se rattachent à la tradition orale, et le risque de les voir disparaître, il convient de reconnaître pleinement leur rôle et d'agir pour les protéger des menaces dont elles sont l'objet. »

Corrélativement, la dénomination de « trésors vivants » est apparue et a fait l'objet d'une reconnaissance officielle. « Les *trésors vivants* sont des individus ou des collectivités qui exercent des activités d'une valeur remarquable sur le plan culturel, utiles pour l'exercice d'un art majeur, caractéristiques (d'un mode de vie, d'une localité, d'un style). Le statut de *trésor vivant* est assorti de mesures permettant de perpétuer les techniques, savoirs et pratiques d'intérêt ethnologique et d'assurer leur transmission par la formation de nouveaux détenteurs, ainsi que la connaissance scientifique détaillée. » (Chiva, 1990, p. 241).

En regard des dispositions politiques actuelles, on est en droit de se demander si la « labellisation patrimoniale » de manifestations et si l'accumulation d'objets et d'œuvres de toutes sortes « comme autant de témoignages d'un passé révolu ou d'une culture laminée » (Fabre, 1986, p. 11) relèvent

d'avantage d'une véritable tentative de compréhension ethnologique ou plutôt d'un projet de valorisation revivaliste où la nostalgie s'érige en principe majeur de la conservation.

En d'autres mots, les usages politiques, sociaux et scientifiques des notions de «patrimoine» et de «populaire» peuvent parfois être comme les notions elles-mêmes : multiples, parfois contradictoires ou ambiguës. Cependant, il paraît clair que les décisions, les mises en œuvre institutionnelles et les actions des pouvoirs politiques de nos pays occidentaux reposent sur une vision globale du patrimoine relativement partagée. Les propos du président du comité organisateur des seizièmes journées du patrimoine en Wallonie résument assez bien cette vision : «Dans un monde qui, en amplifiant ses interdépendances, se banalise, l'homme éprouve le besoin de s'identifier ; il cherche à se reconnaître comme un maillon d'une longue chaîne de filiations dont il participe à perpétuer l'originalité. Dans cette recherche, le rôle du patrimoine urbanistique et architectural [mais aussi immatériel] est fondamental. Il est le repère évident et significatif qui sert de témoignage et de référence. Il est le recours providentiel contre l'anonymat.»<sup>8</sup>

## Un indispensable questionnement

Puisque le passage de la notion de «culture populaire» à celle de «patrimoine vivant immatériel» ne lève pas complètement l'ambiguïté définitionnelle et politique, il importe de se rappeler que ces notions comme celle de «culture populaire» sont «d'abord des catégories historiques de pensée, relatives à des périodes socio-historiques données, et tributaires d'acteurs et d'enjeux dont les rapports se sont modifiés au cours du temps» (Pronovost, 1982, p. 17).

Pour l'ethnologue Denis Cerlet, «le patrimoine n'est qu'une idée à travers laquelle nous exprimons une certaine conception du monde. Cela signifie que ce n'est pas en analysant l'objet que l'on saura si l'on peut dire de lui que c'est du patrimoine mais en interrogeant ceux qui font exister cet objet comme du patrimoine. Le patrimoine ne leur est pas donné ; c'est eux et nous, en tant que membres d'un groupe social, qui le construisons. Nous interprétons ces *objets* [matériels ou immatériels] en leur reconnaissant certains signes et symboles qui les rattachent à une [dimension] patrimoniale. Nous pénétrons ainsi dans l'univers des stratégies sociales car, lorsque nous désignons un *objet* comme patrimonial, nous projetons sur lui le passé d'un groupe social, que nous le revendiquons comme le nôtre ou que nous nous en distinguons»<sup>9</sup>.

Cette vision, partagée par de nombreux ethnologues, invite à la réflexion critique et au questionnement dans la mesure où «le patrimoine finit par être saturé de discours qui le défendent en lui octroyant une fonction primordiale dans l'ordre de la transmission. Ce repli collectif sur la patrimonialisation, loin d'être une aventure des mémoires, s'impose comme une gestion ostensible des structures symboliques de toute société» (Jeudy, 1995, p. 5). Cette gestion culturelle et politique du «populaire patrimonialisé» appelle, au minimum, un double regard critique.

D'abord, il faut envisager, entre autres d'un point de vue historique, la question des rapports du local au global. En effet, «une grande partie des traditions qui semblaient autrefois le fait exclusif de populations précises est devenu l'objet d'échanges à l'échelle mondiale. L'ethnologie a réagi, du moins dans certains domaines, à cette pluralisation et à cette complexité nouvelles. Le *patchwork* culturel, tel qu'il existe aujourd'hui, soulève la question suivante: peut-on véritablement continuer de croire au présupposé selon lequel, par le passé, les différents groupes de populations auraient eu une culture autonome?» (Bausinger, 1997, p. 463).

Ensuite, en dépassant définitivement la vision linéaire ou évolutionniste du folklore ou de «la culture populaire traditionnelle», on peut défendre l'idée que l'action scientifique, sociale, culturelle et politique pour la connaissance et la sauvegarde du patrimoine vivant appelle une éthique de la sauvegarde qui ne soit pas qu'exaltation nostalgique ou passéiste. C'est dans cette perspective de responsabilisation que Jacques Le Goff a lancé «un appel à une moralisation des passions patrimoniales et identitaires, à la constitution d'une éthique des passions» (Le Goff, 1998, p. 435). Cette responsabilisation déborde de loin les questions de transmission et de conservation du «patrimoine culturel populaire» et pose, de façon cruciale, la question du sens politique de l'actualisation patrimoniale et des enjeux sociaux et culturels qui y sont liés.

## NOTES

1. Nous n'aborderons pas dans cet article les clivages, les conflits et les différences de points de vue qui ont agité la société française, ces dernières années, en matière de folklore, d'«ethnologie rapatriée», d'arts et traditions populaires.
2. WEBER, Fl., «L'ethnologie et l'État en France, les années 1930 aux années 1950», texte non publié, s.d.
3. *L'Ethnologie au Québec*, ministère des Affaires culturelles, 1987.
4. En France, la mission du Patrimoine ethnologique a été créée en 1980. Elle a été rebaptisée «Mission à l'Ethnologie» par un arrêté du 15 mai 2003.
5. «La protection du patrimoine immatériel», [[www.ladocumentationfrancaise.fr/dossier\\_public/patrimoine/preservation\\_patrimoine](http://www.ladocumentationfrancaise.fr/dossier_public/patrimoine/preservation_patrimoine)].
6. À titre d'exemples, en Wallonie, les beffrois, la cathédrale de Tournai, les ascenseurs du canal du Centre font partie de cette liste du patrimoine mondial.
7. Le décret relatif aux biens culturels mobiliers et au patrimoine immatériel de la Communauté française date du 11 juillet 2002 et a été publié au *Moniteur* le 24 septembre 2002.
8. BARTHÉLEMY, J., «Le destin du patrimoine wallon?», 16<sup>èmes</sup> journées du Patrimoine en Wallonie. Patrimoine et réaffectation, 11,12,13 septembre 2004, [<http://mrw.wallonie.be>].
9. « Entretiens avec Denis Cerlet », *Les Reflets du patrimoine*, [<http://www.cmtra.org/entretiens/>].

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAUSINGER, H., «La *volkskunde* en Allemagne depuis 1945», *Ethnologie française*, XXVII, n° 4, 1997, p. 457-464.
- CHIVA, I., «Le patrimoine ethnologique: l'exemple de la France», *Encyclopædia Universalis-Symposium*, tome I, 1990, p. 229-241.
- COLLOMB, G., «Parler folklore: les fêtes au village en Savoie», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXVIII, 1980, p. 83-93.
- CUISENIER, J., SEGALIN, M., *Ethnologie de la France*, Paris, PUF, 1986.
- FABRE, D., «Conclusions de la journée du 7 janvier», in LE GOFF, J. (sous la présidence de), *Patrimoine et passions identitaires*, Paris, Fayard-Éditions du patrimoine, 1998.
- FABRE, D., «L'ethnologue et ses sources», *Terrain*, n° 7, Paris, 1986, p. 3-12.
- JEUDY, H.-P., «Entre mémoire et patrimoine», *Ethnologie française*, XXV, n° 1, 1995, p. 5-6.
- LE GOFF, J. (sous la présidence de), *Patrimoine et passions identitaires*, Paris, Fayard-Éditions du patrimoine, 1998, 455 p.
- PRONOVOST, G. (dir.), *Cultures populaires et sociétés contemporaines*, Québec, Presses de l'université du Québec, 1982, 194 p.